älecke
er
Rechtferti-
ungsbegriff
in
ehann
erhards
ege
Theologici

Der Rechtfertigungsbegriff in Johann Gerhards Loci Theologici.

Inaugural-Dissertation

der

hochwürdigen evangelisch-theologischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn

zur

Erlangung der Licentiatenwürde

vorgelegt und mit den beigefügten Thesen öffentlich verteidigt

am 28. Juli 1900

von

Waldemar Radecke, 1876-

Kandidat der Theologie in Bonn.

Opponenten:

1. cand. theol. Walther Lützenberger,
2. stud. theol. Philipp Bleek.

Bonn,

Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi.

1900.

Meinen Eltern.

Die seit einigen Jahrzehnten weit über die Grenzen des Kampfplatzes theologischer und philosophischer Schulmeinungen hinaus in der ganzen gebildeten Welt so brennend gewordene Frage nach dem Verhältnis von Religion und Sittlichkeit veranlasste mich, diesem Problem in der Form einer historischen Untersuchung nahezutreten. In der That wird es bei allen Versuchen, diese auch für das praktische Ideal unserer evangelischen Kirchen höchst bedeutsame Frage zu lösen, eine der ersten Aufgaben mit sein, einen klaren Einblick in die z. T. freilich recht komplizierten geschichtlichen Voraussetzungen der protestantischen Heilslehre zu gewinnen — selbst auf die Gefahr hin, an manchen Punkten dieser Entwicklung ein bedauerliches Manko für das vorgesteckte Ziel konstatieren zu müssen. Für die Reformationslitteratur fehlt es in dieser Hinsicht nicht an ergiebigen Einzelarbeiten [1]. Meine Untersuchungen setzten bei der orthodoxen lutherischen Dogmatik des 17. Jahrhunderts ein. Wenn ich mich dabei, zunächst durch äussere Rücksichten bestimmt, auf das theologische System des zweifelsohne bedeutendsten Vertreters der protestantischen Neoscholastik [2] beschränkt habe, so glaube ich dies am besten mit einem

---

1) Vergl. für Luther: Thieme, Die sittliche Triebkraft des Glaubens, eine Untersuchung zu Luthers Theologie, Leipzig 1895, — und für die Bekenntnisschriften die Aufsätze von Loofs und Eichhorn über den Rechtfertigungsbegriff der Apologie in Th. St. Kr. 1884, p. 613 ff.; 1887, p. 415 ff. — Wenn im Folgenden Loofs zitiert wird, so ist damit diese Abhandlung gemeint.

2) Für Gerhards Loci stand mir die ed. Preuss, Berlin (später Leipzig) 1864 ff. zur Verfügung. In der Stellenangabe schloss ich mich der üblichen Zitierung nach der ed. Cotta an.

Worte von Troeltsch[1]) rechtfertigen zu können: „Da das Theologengeschlecht nach Gerhard nur durch Verschärfung des Doktrinarismus, Steigerung der Polemik und Verringerung des eigentlich religiösen Gehaltes, aber nicht durch materielle Aenderungen sich von ihm unterscheidet, so kann dieses Resultat für das ganze orthodoxe Luthertum gelten."

Meine Untersuchungen nun über Gerhards Lehre von Rechtfertigung und Heiligung gliederten sich in drei Teile: 1. Der forensische Gebrauch von justificatio. 2. Der rechtfertigende Glaube und die satisfaktorische Leistung Christi. 3. Die Begründung der christlichen Sittlichkeit. Im Einverständnis mit der evangelisch-theologischen Fakultät zu Bonn benutzte ich den ersten, die formale Grundlegung bildenden Teil unter voranstehendem Titel als Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Licentiatenwürde, um die beiden übrigen Teile, welche die materiellen Erörterungen enthalten, als besondere Studie zu veröffentlichen. Die Arbeit war von vornherein so angelegt, dass jeder der drei Teile als eine Art abgeschlossenes Ganze gelten konnte.

---

1) Troeltsch, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon, Göttingen 1891, p. 206.

Wenn hier zuvörderst vom forensischen Gebrauche der justificatio bei Gerhard gehandelt werden soll, so ist zum Verständnis dieses Gebrauches sowie des ganzen Inhaltes seiner Rechtfertigungslehre eine Einführung in seine Terminologie geboten. Denn die Verwendung der termini technici bildet nicht mehr, wie in den älteren Symbolen, ein neben der sachlichen Konstruktion der Heilslehre gänzlich untergeordnetes Moment, sondern nimmt hier eine Stellung ein, deren Bedeutung sich an entscheidenden Punkten des Systems zur Evidenz erweist. Das Interesse richtet sich dabei naturgemäss zuerst auf die Hauptbegriffe justificatio, regeneratio und renovatio. Nun wird der Unsicherheit, die man auf dem langen Wege durch Gerhards soteriologische loci hindurch empfindet, wenn fortwährend bald die justificatio, bald die regeneratio der renovatio gegenübergestellt wird, und dann doch wieder an anderen Stellen regeneratio und justificatio durchaus nicht promiscue gebraucht werden, gegen Schluss des loc. de justif. durch folgende Erklärung ein Ende gemacht: regenerationis vocem esse ambiguam; quandoque enim sumitur *γενικῶς*, ut et remissionem peccatorum et renovationem simul complectatur; quandoque vero *εἰδικῶς* accipitur, ut remissionem peccatorum ac gratuitam justificationem tantummodo significet. Priori sensu accipitur a D. Luthero in lib. de eccl. et conciliis monente Formula concordiae art. 3; posteriori significatu speciali Apologia Aug. conf. saepiuscule regenerationis voce utitur VII 293. Sieht man dabei von einer kleinen Ungenauigkeit ab, die sich Gerhard bezüglich der Verwendung des Begriffes regeneratio in der angezogenen

Schrift Luthers gegenüber dem Zeugnisse von F. C. 686, 21 [1]) zu Schulden kommen lässt, so stimmen beide in der Hauptsache überein — F. C. 585, 8 bestätigt dies — dass sie der Ap. den Gebrauch von regeneratio = justificatio eignen lassen [2]). Nach der F. C. ist diese Gleichung so zu verstehen, dass justificatio darin so viel wie remissio peccatorum und adoptio in filios bedeute; ebenso fasst Gerhard die Gleichung in dem Sinne, dass justificatio dann = remissio peccatorum sei. In dieser Interpretierung des Sprachgebrauchs der Ap. pflegt man [3]) angesichts der Stelle Ap. 73, 72 ein arges Missverständnis der in jenem Symbol vorgetragenen Lehre Melanchthons zu sehen. Doch betrachten wir zuvor noch die Terminologie Gerhards, speziell den Begriff regeneratio.

Sane regenerationis vocabulum quandoque generale [4]) est, ipsam quoque renovationem ambitu suo complectens; interim proprie et accurate loquendo regeneratio a renovatione distincta est IX 148. Daher treten für gewöhn-

---

1) Bei Angaben aus dem Konkordienbuche zitiere ich mit der ersten Ziffer nach der Paginierung der ed. Rechenberg, mit der zweiten nach der Paragraphenzählnng der J. T. Müllerschen Ausgabe der „Symbolischen Bücher der ev. luth. Kirche“.

2) Beide, Gerhard VII 293 f. und F. C. 686, 19 ff. illustrieren die engere Fassung von regeneratio auch durch Hinweis auf die verschiedenartige Bedeutung von regeneratio und renovatio in der Taufiehre (Tit. 3, 5). Doch kennt Gerhard auch beim Taufsakrament die weitere Fassung von regeneratio, ut ipsam quoque renovationem ambitu suo complectitur IX 160.

3) Vgl. Loofs p. 636; Nitzsch, Lehrbuch der evangelischen Dogmatik, 2. Aufl., Freiburg 1896, p. 567.

4) Unter all den Bildern, mit denen Gerhard diese immer wieder hervorgehobene umfassendere Bedeutung von regeneratio zu veranschaulichen sucht, scheint mir folgendes das treffendste zu sein: Quem ad modum igitur arbor fera et silvestris per transplantationem in mitam et frugiferam naturam transit ac irrigatione pluviae foecunda redditur; ita et nos verbo et S. S. regenerati et gratia divina irrigati veterem silvestrem ac sterilem naturam exuimus, frugiferi reddimur et fructus pulcherrimos proferimus VIII 3.

lich die beiden antithetischen Paare regeneratio et renovatio, justificatio et sanctificatio zusammen auf; daher findet sich auch die F. C. 686, 21 beiläufig erwähnte dritte Fassung von regeneratio = renovatio bzw. sanctificatio U. W. bei Gerhard expressis verbis nicht. Wohl sind zahlreich die Stellen, wo in plerophorischer Häufung der Termini und mit Verzicht auf logische Ordnung regeneratio unter den für die sittliche Erneuerung üblichen Ausdrücken aufgeführt oder wenigstens in der Weise gebraucht wird, dass eine jener anderen Bedeutungen nicht mit Sicherheit zu erkennen ist. Dass sich aber hierbei die Aussicht auf eine noch allgemeinere Fassung von regeneratio eröffnet, wird schon durch die Synonyma nahegelegt. Während das verbale regenerari gewöhnlich einfach mit renasci = nasci ex Deo umschrieben wird, ist der Synonyma für das Substantiv eine ganze Fülle. Zumal sind es die Gegenstücke zur generatio (creatio) prima: recreatio, reformatio, restauratio (instauratio), reparatio, restitutio, reaedificati (*ἀνάκτισις*) *ἀνάπλασις*. Danach erscheint regeneratio als der umfassende Begriff für die der natürlichen Hemisphäre entgegengesetzte supernatural-spirituale Hemisphäre (vgl. Troeltsch, p. 20), was durch die enge Verknüpfung von regeneratio und illuminatio noch wahrscheinlicher gemacht wird. Diese folgenschwere Erweiterung des Begriffes kann freilich erst am Wendepunkte der gesamten Soteriologie hinreichende Würdigung finden. Nimmt man aber schliesslich noch hinzu, dass in der Eschatologie von einer regeneratio futura = glorificatio die Rede ist, so leuchtet ein, dass in der That dieser Ausdruck, der allerdings schon in der Ap. einen prägnanten Sinn besessen hatte, hier zu einem elastischen Begriffe geworden ist, mit dessen Verwendung in der Terminologie der Heilslehre sich nur noch derjenige der vivificatio zu messen vermag. Freilich sind diese beiden Begriffe von Haus aus für einen weitgehenden Gebrauch geradezu präformiert.

Uebersehen wir kurz die übrigen Termini, mit denen

Gerhard in seiner Rechtfertigungslehre operiert. Als Teile der speziellen regeneratio, also der justificatio, werden VII 294 aufgezählt: remissio peccatorum, imputatio justitiae Christi, translatio ex statu irae in statum gratiae, *υἱοθεσία* et jus vitae aeternae. Der Begriff translatio fällt als ein allzu unbestimmt und wechselnd gebrauchter für unsere Betrachtung hinweg. Unter den vier anderen bilden je die beiden ersten und die beiden letzten zusammengehörige Paare. Zunächst wird VII 260, 302 gezeigt, dass rem. pecc. und imp. just. Chr. nur logisch, auf Grund des modus negativus und positivus nämlich, zu scheiden sind, so dass rem. pecc. = nonimputatio peccatorum ist. Desgleichen geben *υἱοθεσία*, gewöhnlich mit dem dogmatisch geläufigeren Ausdrucke adoptio in filios umschrieben, und jus vitae aeternae, wie bald zu zeigen, eine Einheit ab. Alle aber schliessen sich unter dem Hauptbegriffe der justificatio oder der damit synonymen reconciliatio zusammen. Der justitia imputata der Rechtfertigung steht, von ihr scharf getrennt, die justitia inhaerens gegenüber VII 294 u. ö. Diese hinwieder wird, besonders im loc. de bon. opp., in der Weise geschieden, dass die renovatio (*ἀνακαίνωσις*) interior = justitia habitualis ist, aus der weiter die actus (virtutes) exteriores folgen. Mit diesen Begriffen, die, wie ein Vergleich mit der F. C. lehrt, samt und sonders dem Sprachschatze der lutherischen Theologie des 16. Jahrhunderts angehören, ist Gerhards terminologischer Vorrat nicht erschöpft. Aber eine Anzahl von Synonymis ist nur von nebensächlicher Bedeutung und wird thunlichst bei Besprechung der einzelnen Akte nachgeholt werden. Andre sind erst auf Grund der sachlichen Erörterungen zu verstehen; dahin rechnen donatio S. S., mortificatio und vivificatio. Das bisher gewonnene Resultat aber lässt sich durch folgendes Schema[1]) veranschaulichen:

---

1) Die in diesem Schema sowie in Gerhards sonstigem Sprach-

Regeneratio

I. justificatio = reconciliatio	II. renovatio = sanctificatio = justitia inhaerens
1. imputatio	1. renovatio interior = justitia habitualis
a) remissio peccatorum	
b) imputatio just. Chr.	
2. adoptio in filios	2. actus exteriores = justitia actualis

Gerhard selbst handelt seine Rechtfertigungslehre nach dem damals üblichen Kausalschema ab, wonach Gott bzw. der hl. Geist[1]) als causa efficiens principalis, Christus als causa meritoria, die Sündenvergebung als causa formalis, Wort und Sakramente als causa instrumentalis ex parte Dei, der Glaube als causa instr. ex parte nostra, die Gerechterklärung als causa finalis ex parte Dei, das ewige Leben als causa fin. ex parte nostra bezeichnet wird VIII 15 (anderwärts vielfach variiert). Dieses Kausalschema muss das Gerippe für die voluminöse Darstellung der Heilslehre bilden, und an seine dialektische Verwendung knüpft sich dann, wie in unseren späteren Untersuchungen darzulegen ist, zugleich die Schwäche des ganzen Aufbaus. Welche von jenen Faktoren prinzipielle und welche nur relative Bedeutung haben, darüber entscheidet VIII 242 (vgl. F. C. 687, 25) dahin: Absolute et simpliciter gehören zur Rechtfertigung

gebrauche bemerkbare Ungeschicklichkeit einer promiskualen Verwendung der verbalen und substantivischen Termini, wonach stets Akte und Zustände in Gleichung oder Parallele erscheinen, erklärt Gerhard folgendermassen: Ita quoque vificatio, regeneratio, sanctificatio, renovatio etc. tum causam efficientem, videlicet S. S. vivificantem, regenerantem, sanctificantem et renovantem; tum causam formalem, videlicet inhaerentem novitatem et inchoatam vitam spiritualem denotant VIII 3.

1) S. S. nominatur solus, quippe cui regenerationis opus peculiariter tribui solet IX 134

gratia Dei, meritum Christi et fides, nur ordinate et conditionaliter hingegen Wort und Sakramente, da Gott gegebenen Falles auch ohne sie extraordinarie et immediate Glauben bewirken und Gerechtigkeit verleihen kann.

Wenn gleich das Verhältniss der justificatio zur renovatio erst später bestimmt werden kann, so sei doch hier schon, da die Beziehungen zwischen beiden die Erörterungen von Anfang an beeinflussen, die Quintessenz der Sache vorweggenommen. Der peinlichen Scheidung von justificatio und renovatio, die in dem „accuratis limitibus discernenda" VII 202 u. ö. ihren Ausdruck findet, steht auf der anderen Seite die fortwährende Betonung eines sie verbindenden nexus individualis, perpetuus, indivulsus etc. gegenüber. Im letzten Grunde soll jene Scheidung eben keine zeitliche, sondern nur eine logische sein, daher vom donum renovationis immer behauptet wird: tempore simul, interim naturae ordine posterius. Es bleibt abzuwarten, inwieweit sich der statuierte Nexus als haltbar erweist. Die logische Trennung beider Akte ist gegeben, und es bleibt vorläufig bei dem „suum cuique" VII 29, 154. Worin liegt aber das suum des Rechtfertigungsaktes? Die Antwort lautet: In der Auffassung der justificatio als eines actus forensis.

Nun fragt es sich, ob die heute übliche Ansicht im Rechte ist, wonach die Fassung von justificatio als eines forensischen Aktes gleichbedeutend mit der späteren Verkehrung der ursprünglich reformatorischen Rechtfertigungslehre oder wenigstens wesentlicher Anlass dazu gewesen ist (vgl. Loofs p. 633 f.). Wir müssen daher auf die diesbezügliche Lehrmeinung der älteren Zeit u. z. zunächst auf das Symbol zurückgehen, in dem diese Frage zum ersten Male diskutabel wird: auf die Ap. Wir sind, um das Ergebnis vorwegzunehmen, der Meinung, dass der Rechtfertigungsbegriff der Ap. sowohl nichtforensisch als auch forensisch ist. Nicht forensisch ist er in dem Sinne, wie 109, 131 vom usus forensis gesprochen wird. Hierauf sich für den usus forensis von

justificare in der Ap. zu berufen, war freilich ein arger Missgriff der früheren Symboliker, denn an dieser Stelle handelt es sich mit Bezug auf Jac. 2, 24 grade um die justificatio justi, d. h. um die thatsächliche Freisprechung eines faktisch Gerechten. Ein solcher Akt Gottes steht in uneingeschränkter Analogie zum menschlichen Gerichtsverfahren, wo eine Freisprechung gleichfalls nur auf Grund eines faktischen justum esse erfolgen soll. In der Hinsicht ist allerdings die Rechtfertigungslehre der Ap. keine forensische. Sofern sich aber anderseits ihr Rechtfertigungsbegriff auf die paulinische Lehre stützt, ist er doch wieder forensisch. Dafür berufe ich mich vorläufig nicht auf die viel verhandelte Stelle Ap. 125, 183 ff., da es mit ihr eine so eigenartige Bewandtnis hat, dass man darauf seine Gesamtanschauung von der in diesem Symbol entwickelten Lehrmeinung Melanchthons nicht wohl gründen kann. Ich knüpfe an die Definition Ap. 73, 72 an, die mir am einfachsten dahin zu interpretieren zu sein scheint: Et quia justificari significat ex injustis justos effici seu regenerari (significat et justos pronuntiari seu reputari; utroque enim modo loquitur scriptura), ideo primum volumus hoc ostendere, quod sola fides ex injusto justum efficiat, hoc est, accipiat remissionem peccatorum. Was hier in Parenthese eingeschoben zu denken ist, das hat der entsprechende deutsche Text als selbständigen Vordersatz gebracht. Nach dieser Definition ist die Disposition der nachfolgenden Ausführungen Melanchthons die denkbar klarste. Zunächst wird der eigentliche Rechtfertigungsakt, das justum effici, erörtert, und dann beginnt 83, 1 ff., in dem „de dilectione et impletione legis" überschriebenen Abschnitte die Erklärung des justum pronuntiari, d. h. wie auf Grund der aus der effektiven Rechtfertigung hervorgehenden guten Werke eine justificatio justi im Sinne des Jakobusbriefes erfolgt[1]).

---

1) Eichhorn p. 476 freilich will die Formel justum pronuntiari gerade nicht auf die justificatio im jakobischen Sinne,

Diese Fassung der Rechtfertigungslehre, wie sie noch verstärkt wird durch die Gleichsetzung der justificatio mit der regeneratio und vivificatio, bedeutet zunächst einen formalen Gegensatz zur neutestamentlichen Lehre: Der paulinische Rechtfertigungsbegriff wird grade durch justum effici, der des Jakobus durch justum pronuntiari wiedergegeben. Sachlich ist aber kein Gegensatz vorhanden, und es ist ein grosses Verdienst Melanchthons, dass er sich durch den Gegensatz zum Katholizismus nicht hat bestimmen lassen, die Genuinität der protestantischen Rechtfertigungslehre etwa in der Verwendung bloss deklarativer Termini zum Ausdruck zu bringen. Damit hängt das grössere Verdienst zusammen, dass er in der justitia des Gerechtfertigten nicht ein blosses Gerechtgelten, sondern ein Gerechtbeschaffensein erblickt, was ihm für die Begründung eines harmonischen Zu-

---

sondern auf den Satz „quod fidei sit ipsa justitia, qua coram Deo justi reputamur“ bezogen wissen. Aber die Unterscheidung zwischen remissio peccatorum und Anerkennung der justitia fidei scheint doch in diesem Falle zu subtil. E. gibt diesen Unterschied alsbald selbst auf und erklärt, dass ihm justum effici und justum pronuntiari als gleichwertige Termini für den Melanchthonischen Rechtfertigungsbegriff gelten. Den dafür unternommenen philologischen Beweis aber schliesst er p. 479 wieder mit Rücksicht auf die unbequeme Jakobusstelle 109, 131 mit dem Satze, dass in der Ap. ein fester Sprachgebrauch nicht existiere. Diese Stelle áber in Verbindung mit der anderen 73, 72 ist mir grade für die oben vertretene Auffassung ausschlaggebend. Dem freilich stimmen wir zu, dass insofern kein fester Sprachgebrauch in der Ap. existiert, als Melanchthon die deklarativen Termini einige Male auch in der Verbindung fide justum reputari u. ä. Wendungen gebraucht. Darin erblicke ich eine Inkonsequenz gegenüber der 73, 72 gegebenen Definition. Verschuldet aber scheint mir diese dadurch zu sein, dass Melanchthon hier mehr die Terminologie des Paulus (*εἰς δικαιοσύνην λογίζεσθαι*) im Sinne hat, zumal er mit ihm in der sachlichen Auffassung der Rechtfertigungslehre eins ist. Und gewisslich ist ihm in der effektiven Bedeutung von justificatio implicite auch eine deklarative gegeben. Was die Terminologie des deutschen Textes angeht, so gibt E. p. 478 selbst zu, dass dieselbe vielfach eine neue Bearbeitung ist.

sammenschlusses — nicht sage ich: einer systematischen Verbindung — der religiösen und sittlichen Tugenden ungemein zu statten kommt.

Gesetzt auch, dass die oben gegebene Erklärung der Terminologie der Ap. nicht zutreffend wäre (vgl. Anmerk. p. 13), so steht doch jedenfalls fest, dass justum effici adäquater Ausdruck für den actus justificationis ist. Ist damit der usus forensis ausgeschlossen? Nein, der Gegensatz zur römischen Lehre kommt grade nicht in der Form (justum effici), sondern in der Sache (usus forensis) zur Geltung. Freilich ist bei der justificatio im eigentlichen Sinne jene Analogie zum menschlichen Gerichtsverfahren nicht ohne Weiteres in der einfachen Weise aufrecht zu erhalten, wie es beim usus forensis 109, 131 geschehen konnte. Es handelt sich nicht mehr um Frei. sprechung, sondern um Schulderlass, um Begnadigung- Nach heutiger Rechtsauffassung ist nun das Begnadigungsrecht des Fürsten keine richterliche Funktion mehr, so dass es so viel wie die Aufhebung eines Urteils in höherer Instanz bedeutete, sondern es gehört zu den landesherrlichen Regalien. Es ist grade Rechtsverzicht, nicht Rechtsausübung. Aber diese Anschauung beginnt, soweit wir unterrichtet sind, erst allmählich seit dem 16. Jahrhundert, und vollends erst mit dem 17. Jahrhundert hebt ihre Begründung in der staatsrechtlichen Doktrin an. Zur Zeit Melanchthons ist also noch, wie nachher auch aus einer Stelle der Ap. ersichtlich wird, jene einheimische mittelalterliche Rechtsanschauung geltend gewesen, die von einem Begnadigungsrechte als einem staatsrechtlichen Begriffe nichts wusste, sondern es als richterliche Funktion wertete[1]. Daher unterscheiden sich für jene

---

1) Es würde hier zu weit führen, die Entstehung dieser Anschauung aus der privatrechtlichen Beurteilung des Verbrechens, speziell aus der Strafablösungstheorie des Mittelalters nachzuweisen. Vergl. hierzu: v. Schulze-Gaevernitz, Preussisches Staatsrecht, 2. Aufl. II, 123 sowie zur heutigen Doktrin: Binding, Handbuch des Strafrechts I, 862.

Zeit Urteilsspruch und Begnadigung lediglich als zwei rechtliche Instanzen. Beide aber sind forensische Akte, so dass auch jener eigentliche Rechtfertigungsakt (justum effici), ohne dass man gewaltsam verfahren müsste, in Analogie zum Rechtsleben gesetzt werden kann.

Melanchthon hat allerdings beim Niederschreiben der Ap. schwerlich so genau über die rechtliche Interpretation der Rechtfertigungslehre reflektiert, da ihm der Kern der Frage deutlich genug gewesen sein wird. Doch macht eine Stelle der Ap. den Eindruck, als habe man dergleichen Erwägungen angestellt. Diese Stelle findet sich im deutschen Texte bei Walch 137: „In Welthändeln und in den weltlichen Gerichtsstühlen, da ist zweierlei Recht und Gnade. Recht ist durch Gesetze und Urteil gewiss. Gnade ist ungewiss. Hie für Gott ist's ein ander Ding: denn die Gnade und Barmherzigkeit ist durch ein gewiss Wort zugesagt u. s. w.“ Hier ist die Vorstellung offenbar folgende: Recht und Gnade gehören wohl beide zum weltlichen Gerichtsverfahren. Während aber der Richter bei der Ausübung des ersteren an gesetzlich fixierte Vorschriften gebunden ist, hat er bei der Bethätigung der zweiten einen ungewissen Spielraum. Bei Gott hingegen ist die Gnade durch nicht minder sichere Normen garantiert als das Recht. Beim weltlichen Gerichtsverfahren also sind Gnade und Recht, wiewohl beide forensische Akte, immerhin in einer charakteristischen Beziehung von einander unterschieden. Bei Gott werden beide nach einer, was ihre Sicherheit und Festigkeit anbetrifft, einheitlichen Norm gehandhabt.

Dass aber endlich in einem Begnadigungsakt recht wohl eine effektive Wirkung (justum effici) liegen kann, ohne dass dadurch sein forensischer Charakter verloren zu gehen braucht, lässt sich aus dem Vergleiche Gottes mit einem begnadigenden Gerichtsherrn nunmehr mit Leichtigkeit erweisen. Bei dem vor Gericht angeklagt Gewesenen und faktisch Freigesprochenen kommt es wesentlich darauf an, dass sein guter Ruf (justum repu-

tari) wiederhergestellt ist. Überantwortet sich hingegen ein zu Recht Verurteilter mit reumütigem Geständnis der Gnade des Richters, so kann er hier nicht mehr faktische Anerkennung seiner (nicht vorhandenen) Gerechtigkeit, sondern nur gnädigen Schulderlass erwarten. Wird ihm der aber zu Teil, dann beseelt ihn etwas mehr als jenen rechtmässig Freigesprochenen, der einfach das Gefühl der Befriedigung über die ihm widerfahrene Rehabilitation empfindet. Setzen wir namentlich den Fall, dass ein König als des Landes oberster Richter einem todeswürdigen Verbrecher, der bereits alle Qualen der ihm bevorstehenden Exekution seelisch durchkostet hat, das verwirkte Leben schenkt, so gilt dieser Mensch wahrlich nicht nur als ein Begnadigter, sondern er ist im effektivsten Sinne ein Begnadigter, dessen Inneres von den Gefühlen unsäglicher Erleichterung und innigster Dankbarkeit sowie von dem Vorsatze zu einem neuen, besseren Leben bewegt ist. Begnadigte Empörer sind so oft die treusten Diener ihrer Herren geworden. So kann denn U. E. mit dem Begriffe einer forensischen justificatio widerspruchslos der andere Begriff einer effektiven justificatio verbunden sein.

Ist es aber an dem, dass das Wort forensisch in doppelter Weise genommen werden kann, und dass der im effektiven Sinne gebrauchte Rechtfertigungsbegriff der Ap. gleichwohl, wenn auch sicherlich nicht im Sinne der Stelle 109, 131, als actus forensis zu gelten hat, dann kann die spätere Verkehrung der Rechtfertigungslehre in der lutherischen Orthodoxie durchaus nicht daran haften, dass die in der Ap. vorgetragene Lehre mit dem richtigen Namen (actus forensis) benannt worden ist. Es müssen ganz andere Faktoren wirksam geworden sein, um das veränderte Bild von der Rechtfertigungslehre, wie es bereits in der F. C. vorliegt, entstehen zu lassen. Bekanntlich hat Melanchthon bald nach Vollendung der Ap. den Ausdruck forensisch in seine Terminologie rezipiert. Dazu bildet dann die Stelle Ap. 125, 183 ff. —

mag man sie interpretieren, wie man will[1]) — einen Uebergang. In dieser Fortbildung vermag ich zunächst nur etwas rein Formelles zu erblicken. Nitzsch, Dogmatik p. 570, spricht sein Urteil über die Stellung der F. C. zur Ap. dahin aus: „Lexikalisch ist die Deutung der F. C. richtig, sachlich ist sie unrichtig.“ Dieses Urteil wird zu unterschreiben sein, wenn wir die massgebenden Bedingungen erkannt haben, die zur orthodoxen Formulierung der Rechtfertigungslehre geführt haben. Vorläufig, wo es sich um den Begriff forensisch handelt, kann man ungefähr das Gegenteil sagen. Sachlich vertritt die F. C. ebenso wie die Ap. eine justificatio forensis; sie kennt 693, 43 recht wohl die justificatio forensis im Sinne des Jakobus, ohne mit dieser vereinzelten Stelle einen Missbrauch zu treiben, wie ihn die spätere Symbolik verschuldet hat. Merkwürdiger Weise gebraucht sie den Ausdruck forensis selbst nicht, ein Beweis — es sei hier der Rückschluss auf die Ap. gestattet — dass man in der Sache wohl einen usus forensis (u. z. einen recht kräftigen) vertreten konnte, ohne dass man das Kind beim rechten Namen nannte. Freilich mit der Terminologie der Ap. hat sich die F. C. nicht mehr zurecht gefunden, was man ihr angesichts der

---

1) Es scheint mir, dass diese Stelle nach Eichhorn p. 455 ff. und Troeltsch p. 185 f. so zu verstehen ist, dass Melanchthon sich hier, wozu er später immer mehr genötigt wurde, zu einer objektiveren Bestimmung seiner Formel von der Sündenvergebung durch die Busse gezwungen sah und deshalb von der philosophia seu forum seinen Ausgang nahm, um so auch die formelle Analogie zum gesetzlichen Verfahren zu gewinnen. Das textgeschichtliche Schicksal dieser Stelle würde dann nur beweisen, dass er damals in dieser Frage, die mir vorwiegend terminologischer Natur dünkt — und um Melanchthons Terminologie ist es eben eine eigene Sache — noch nicht zu ganzer Klarheit durchgedrungen war bzw. seine Leser durch diesen Ausdruck nicht etwa irreführen wollte. Was es freilich mit dem Begriffe der aliena justitia, die in diesen Passus hineinspielt, auf sich hat, wird bei Gelegenheit unserer materiellen Erörterungen zu behandeln sein.

darin liegenden Schwierigkeiten wahrlich nicht allzusehr verübeln darf. Die Auslegung in 686, 19 ist zwar an sich richtig, da regenerari in der Ap. thatsächlich im dort angegebenen Sinne vorkommt. Und wenn die F. C. die Gleichung: regeneratio = justificatio + renovatio für die Ap. nicht gelten lässt, während dort wirklich justificatio auch = renovatio gebraucht wird (Ap. 90, 40), so bleibt erst abzuwarten, ob nicht die spätere und die frühere Theologie unter renovatio etwas Verschiedenes verstehen, abgesehen davon, dass die Gleichsetzung von justificatio und renovatio in der Ap. doch auch nur vereinzelt ist. Freilich mit der schwierigen Stelle Ap. 73, 72 hat die F. C. nichts mehr anzufangen gewusst, denn dort wird regenerari im deutschen Texte mit „bekehrt werden" übersetzt, und die F. C. betont kurz nachher 687, 24 den Unterschied von conversio und justificatio [1]). Dass man diese Gleichung nicht mehr hat aufrecht erhalten können, hat nunmehr seinen sachlichen Grund in der Fortbildung des usus forensis über die Vorstellungsweise der Ap. hinaus. Diesen entscheidenden Wendepunkt der Entwicklung werde ich bei Gerhards Lehre besprechen. Lexikalisch richtig ist übrigens die Auslegung der F. C. natürlich, wenn man lediglich den biblischen Sprachgebrauch berücksichtigt.

An Gerhards System, das nun nicht mehr wie die F. C. sich nur in einigen Bemerkungen über diese schwierige Frage ergeht, sondern in langer Ausführung die Entscheidung, ob forensisch oder nicht, behandelt, gedenke ich die bislang vertretene Behauptung durch eine eingehende Auseinandersetzung mit dem späteren Lehrtropus selbst zu beweisen. Gleich der onomatologische Teil VII 3—14 (vgl. VII 261) setzt sich mit dem

---

1) Vgl. übrigens gleich hier, wie Gerhard die conversio definiert: Nimirum conversio ac renovatio non est talis mutatio, quae uno momento statim omnibus suis partibus perficiatur ac absolvatur, sed habet sua initia, suos progressus, quibus in magna infirmitate perficiatur V 204.

Begriffe der Rechtfertigung unverkennbar in der Weise auseinander, dass man in der Definition von justificare als einem verbum forense und von justificatio als einem actus judicialis die wirksamste Abwehr gegenüber der römischen infusio gratiae zu besitzen vermeint. So ängstlich hatte die Ap. freilich ihrer Zeit die Sache nicht ausgedrückt. Aber die Thatsache, dass inzwischen im eignen Lager die Gefahr des katholisirenden Osiandrismus aufgetreten war, erklärt die nachdrückliche Gegenüberstellung vollkommen. Dass dabei auf Osianders Lehre kein Bezug genommen wird — nur einmal in anderem Zusammenhange geschieht dies — braucht nicht Wunder zu nehmen, da man diese unliebsame Erinnerung nicht unnötiger Weise hat auffrischen wollen. Nachdem VII 4 der aus der biblischen Terminologie geschöpfte Beweis in dem Satze: sic ergo in nulla conjugatione significat (sc. הִצְדִּיק, *δικαιοῦν*) justitiam infundere zusammengefasst ist, wird VII 5—6 die forensische Bedeutung von justificare aus drei Gründen erschlossen: 1. aus der faktisch judizialen Verwendung in der hl. Schrift; 2. aus dem Gegensatz zu condemnare (הִרְשִׁיעַ); 3. aus den Synonymis, als da sind judicium, judex, tribunal etc. So ist das Gleichnis vom Schalksknecht eine elegans hypotyposis der vertretenen Anschauung. Am wichtigsten ist der erste Beweis, der sich auf die thatsächlich forensische Verwendung des in Frage stehenden Begriffes in der Bibel stützt: Nicht kann justificare irgendwo in der Schrift als justitiam infundere gedeutet werden. Wohl lassen sich nach Chemnitz drei Bedeutungen unterscheiden: 1. accusatum et in judicium deductum absolvere ab intentato crimine, ne judicialiter condemnetur; 2. pro justo censere, pronuntiare, recipere et acceptare; 3. ita justificatis tribuere laudem, testimonium et praemia, quae justis et innocentibus debentur. Diese Verallgemeinerung des Wortes justificare wird mit der in allen Sprachen üblichen auch generellen Verwendung spezieller Termini (a specie transferuntur ad genus) erklärt.

Die dritte dieser drei Bedeutungen wird uns alsbald bei der Stellung Gerhards zur Position des Jakobus beschäftigen. Was die beiden andern angeht, so ist ersichtlich, dass mit der ersten der streng gerichtliche Akt der Freisprechung eines Unschuldigen, mit der zweiten die Begnadigung des Sünders gemeint sein soll. Gerhard ist sich also wohl bewusst, dass der Ausdruck forensisch recht gut auf die evangelische Rechtfertigungslehre passt, wenn er auch zugleich den engeren, technischen Sinn der Rehabilitation eines faktisch Gerechten hat. Das bestätigt alsbald der Satz: Breviter vox justificandi proprie et in genere est justum aliquem pronuntiare, sive is revera justus sit, sive injustus. Proprie kann danach justificare immer nur auf einen revera justus, in genere auch auf einen injustus bezogen werden [1]).

Unter den Schriftstellen, deren Benutzung für die Gleichung justificare = justitiam infundere Gerhard VII 9 ff. dem Bellarmin bestreitet, wird die freilich singuläre Danielstelle (Dan. 12, 3) dem Beweise für eine nicht-forensische Bedeutung zu Unrecht entzogen. Im Übrigen gibt Bellarmin selbst neben seinen sonstigen Deutungen das Vorkommen von justificare auch im forensischen Sinne zu. Schwieriger freilich als der Schriftbeweis ist für Gerhard die Auseinandersetzung mit dem Rechtfertigungsbegriffe der alten Kirche. Ich verzichte auf die Prüfung eines jeden einzelnen dictum probans, das aus der patristischen Litteratur angeführt wird. Sprachlich wird der Analogieschluss, aus den verwandten Ausdrücken magnificare, glorificare etc. die Erklärung: justificare = justum facere abzuleiten, VII, 13,

---

1) Vergl. noch Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung, 3. Aufl. I 239, wo von Osiander ein ähnlicher Satz zitiert ist: justificare = injustum aut reum justum pronuntiare, sive ille justus sit, sive non. Nur bedeutet dies bei O. ein gelegentliches Zugeständnis, das seine sonstigen Ausführungen nicht weiter beeinflusst.

261 mit der bündigen Replik abgewiesen: non tam ex compositione vocis Latina, quam ex usu linguae sanctae statuendum est de vera significatione vocis justificandi[1]). Leider haben aber die Väter nicht immer nach dieser philologischen Regel gehandelt, und so gilt es, diese unbequeme Thatsache nach Möglichkeit abzuschwächen. Nachdem Gerhard diesen Punkt schon VII 19 berührt hat, kommt er VII 313 nochmals darauf zurück: Scriptura verbum justificandi accipit in significatione forensi pro absolutione a reatu peccatorum, sed patres quandoque secuti grammaticam vocis compositionem pro donatione inhaerentis justitiae usurpant. Hanc Lat. vocis compositionem secutus ipse D. Brentius in Apol. conf. Wirt. de justif. p. 287 sic scribit. (folgt Zitat). Dem Bedürfnis eines consensus mit der alten Kirche hat Brenz es dann zu verdanken, dass er trotz seiner etwas bedenklichen Rechtfertigungslehre von unserem Autor, der sonst mit so scharfem Auge heterodoxes Gift aufdeckt, vor dem Vorwurfe eines error Pontificius nachdrücklich in Schutz genommen wird.

So wenig der Beweis für den usus forensis justificationis aus dem consensus mit der Lehre der alten Kirche vermittelst jenes sprachlichen Argumentes als erbracht angesehen werden kann, so wenig wird mit den bisher entwickelten Ausführungen Gerhards gegenüber dem früheren Lehrtropus etwas prinzipiell Neues vertreten. Dass es sich in jenem onomatologischen Teile lediglich um die Abwehr der römischen Theorie von der infusio gratiae handelt, wird noch durch VII 13—14 bestätigt: Der evangelische Rechtfertigungsbegriff bedeutet nie eine mutatio physica — etwas dem Ähnliches findet in der sittlichen Erneuerung statt[2]) — sondern nur eine

1) Schon Chemnitz in seinem Examen concil. Trid. argumentiert in dieser Weise (vgl. Loofs p. 620).

2) Renovatio est impurarum qualitatum ad puras reductio VII 298.

allgemein pro qualicunque variatione genommene Mutation, wofür das „ex statu irae in statum gratiae transferri“ typischer Ausdruck ist. Justum fieri, so effektiv dieser Terminus ist, braucht durchaus keinen physischen Beigeschmack zu haben. Potest enim quis justus fieri per alterius judicium, pronuntiationem et declarationem. Sehr gut kann der Begriff der justificatio forensis etwas höchst Effektives und Reales enthalten. Es scheint mir überhaupt, dass, wenn die lutherische Orthodoxie seit der F. C. justificatio mit regeneratio umschreibt — mag sie dabei immerhin die Ap. einseitig interpretriert haben — grade durch diese Gleichsetzung ein formaler Unterschied zwischen der justificatio hier und dort ausgeschlossen ist. Hauptaufgabe ist es vielmehr gewesen, sie von jeglichem katholischen Beigeschmack, der ihr z. B. von Osiander — auch er hat diese Gleichung gehabt (vgl. Loofs p. 648[2]) — gegeben war, freizuhalten. Nur ein übertriebenes Streben nach Objektivierung des Begriffes justificatio, was dabei sehr nahe lag, konnte dann verhängnisvoll werden. Soll nun die Unterscheidung von actus forensis und mutatio physica auf eine logische Formel gebracht werden, so geschieht es durch den Gegensatz zwischen den Kategorien der Relation und der Qualität: Justitia imputata est *σχέσις*, relatio seu *λογισμός* Dei[1]) ....; at justitia inchoata est qualitas vel actio seu *ἐνέργεια* in nobis VII 298. Eine Relation ist immer mehr als ein blosser Urteilsspruch. Dem entspricht es dann, dass neben den deklarativen Termini die effektiven einträchtig einhergehen. Doch wird alsbald in die Benutzung dieser beiden Begriffsklassen ein gewisses Prinzip hineingebracht.

Die gewonnene Position, die in der Definition: Quo modo reddimur Deo grati et accepti, eo etiam modo justificamur VII 270 treffend wiedergeben erscheint, wird

---

1) Ich lasse die Worte „seu obedientia Christi imputata credenti“ hier aus, weil davon erst später gehandelt werden kann.

nun auch durch Gerhards Stellungnahme zum Jakobusbriefe nicht verändert, sondern nur reicher illustriert. Auch ihm ist die justificatio im Sinne des Jakobus eine justificatio justi. Aber in der Ap. erfolgte die Anerkennung der faktischen Gerechtigkeit seitens Gottes, hier seitens der Mitmenschen. In sieben Antithesen werden VII 254 die Lehrmeinungen des Paulus und des Jakobus mit einander verglichen. Die zweite davon lautet: Paulus considerat hominem justificandum in foro poli, Jacobus hominem justificatum in foro soli, und die sechste: Paulus agit de justificatione interna coram Deo; Jacobus de justificatione externa coram proximo. Diese Bestimmung der justificatio bei Jakobus ist nicht eine gelegentliche, sondern wird durchgängig festgehalten. Die nämliche Kontroverse über Paulus und Jakobus kehrt VIII 74 ff. wieder, und VII 315 drückt die Sache so deutlich wie möglich aus: Jacobus per verbum justificationis intelligit justitiae declarationem, nec exprimit id, propter quod homo coram Deo justificatur, sed ex quo coram hominibus justus agnoscitur. Überall wird diese Art von justificatio mit den Ausdrücken declaratio, demonstratio, manifestatio, testificatio etc. wiedergegeben. Sie ist unter jenen drei von Chemnitz angenommenen Arten forensischer justificatio die dritte, die als Manifestation sowohl zu der Rechtfertigung als Freisprechung des Unschuldigen wie zu der Rechtfertigung als Begnadigung des Schuldigen (sive is revera justus sit, sive injustus) passt. Eine solche gemeinsame Beziehung der justificatio justi auf die justificatio forensis im engeren wie im weiteren Sinne denkt sich Gerhard aber nur möglich, wenn unter dem justum esse beide Male eine qualitative Gerechtigkeit verstanden wird. Bei der justificatio forensis im engeren Sinne ist eine qualitative Gerechtigkeit von vornherein vorhanden — zu denken ist im Sinne des Jakobusbriefes an den gerechten Abraham —; bei jener justificatio forensis, die den eigentlichen Gegenstand unserer Betrachtung bildet, wird sie erst möglich, wenn

der durch den göttlichen Akt Gerechtfertigte seine imputierte Gerechtigkeit den Mitmenschen gegenüber durch gute Werke ausweist, damit aber dann bereits im Besitze einer qualitativen Gerechtigkeit ist.

Nun veranlasst die geschilderte Stellung des Gerhard zum Jakobusbriefe ihn, in die Verwendung der termini justificationis ein jenem sachlichen Verhältnis entsprechendes Prinzip zu bringen. Er scheidet nämlich jetzt zwischen Deklarativem und Effektivem in folgender Weise: Dem Bellarmin wird der Vorwurf gemacht: perpetuo confundit justificationem et renovationem, causam et effectum, *τὸ* fieri et *τὸ* agnosci VII 30. Hiernach eignet grade der justificatio forensis als dem treibenden Motiv der religiös-sittlichen Erneuerung das Effektive, während die renovatio, auf Grund deren dann die Anerkennung der Mitmenschen erfolgt, auf ein blosses Urteil beschränkt wird. Also nimmt Gerhard damit dieselbe Verteilung von fieri und agnosci vor, wie es die Ap. 73, 72 mit effici und pronuntiari thut. Die nächste Folge der Betrachtung der justificatio und renovatio nach dem Gesichtspunkte: fieri und agnosci muss sein, dass die renovatio nun auch als eine Art von justificatio erscheint. Wirklich lässt Gerhard infolge dessen eine Benennung passieren, deren gewöhnlicher Inhalt von ihm sonst auf das energischste bekämpft wird, die sog. justificatio secunda = justificatio ex meritis de condigno. Während er VIII 57 die Sache noch dahin erklärt: Quam Pontificii vocant justificationem secundam, eam Scriptura vocat sanctificationem et renovationem, modifiziert er dies VIII 74 folgendermassen: quodsi declaratio justitiae coram hominibus intelligeretur per justificationem secundam, posset sano sensu dici, hominem justificari ex operibus, hoc est justum declarari et coram hominibus agnosci[1]). Missverständlichen Konsequenzen aus dieser

1) Thieme macht p. 138 darauf aufmerksam, dass auch Luther von dem Gedanken aus, dass „durch das Zeugnis der

formellen Analogie zum Katholizismus vorzubeugen, konstatiert er aber VII 237: Justificari ex operibus phrasi apostolica et apostolice intellecta non est justitiae habitum ex operibus justis acquirere vel justum fieri ex operibus, sed justum judicari et pronuntiari propter obedientiam legi praestitam. Aus den zuletzt zitierten Stellen wird aber zugleich ersichtlich, dass Gerhard nun auch die justificatio justi als eine declaratio justitiae nicht nur seitens der Mitmenschen, sondern auch seitens Gottes gedacht hat. Wir werden daher bald von einem forum approbationis bonorum operum hören.

Aus der Gleichung: justificatio = adoptio in filios gedenke ich, das Bild von Gerhards justificatio forensis zu vervollständigen. Dass der Gerechtfertigte von Gott zu Gnaden angenommen wird — daher die Reihenfolge: justum censere, pronuntiare, recipere et acceptare — wird durch den Begriff der acceptatio personae wiedergegeben, die wohl zu unterscheiden ist von der acceptatio operum, denn beide verhalten sich eben wie Ursache und Wirkung VIII 16. Wie die regeneratio in steten Vergleich mit der generatio carnalis gesetzt wird, wie das renasci ex Deo in ständiger Parellele mit dem

---

Werke des Glaubens der Glaube erkannt, erprobt, gezeigt werde, der bei Gott rechtfertigt", einen Ausgleich zwischen Paulus und Jakobus versucht habe, und schliesst daraus, dass die in der reformierten Doktrin wahrnehmbare Vorstellung von einer doppelten justificatio jedenfalls auch bei Luther nicht fehle. Für Gerhard ist sie offenbar mehr als ein nur gelegentlich praktisch verwendeter Gedanke. Th. bemerkt aber weiter p. 143: „Deshalb können wir in der Anweisung der Konkordienformel, aus den Werken den Glauben festzustellen nichts Unreformatorisches finden: sie erhält die justificatio justi aufrecht, welche die Reformatoren manchmal bei Jakobus gefunden haben." — Für Gerhard sei noch hervorgehoben, dass diese doppelte justificatio zur Folge hat, dass nun justificare auch einfach in jener Bedeutung einer Rechtfertigung vor den Menschen gebraucht wird: Opera sola sine fidei professione non justificant, hoc est vere fidelem Christianum arguunt; nec sola professio fidei sine operibus justificat sive justum et vere fidelem declarat VII 253.

physischen Geburtsakte steht, so stellt sich die acceptatio unter dem biblischen Terminus der *υἱοθεσία* (filiatio, adoptio) dar. Renati sunt Dei filii VIII 155. Die Adoption ist eine Aufnahme in die „Familie Gottes“, wobei als das Haus die Kirche gedacht ist IX 181. Nun ist es schon im thetischen Charakter der *υἱοθεσία* begründet, dass hier von vornherein die effektiven Ausdrücke Dei filios reddi et effici die vorherrschenden sind. Zugleich findet wieder eine ähnliche Beziehung zur renovatio statt, wie wir sie zwischen justificatio forensis und justificatio secunda wahrnehmen konnten, so dass auch diesmal der effektive Akt auf Seiten der handelnden Gottheit, die deklarative Anerkennung bei den Mitmenschen liegt. Fides efficit Dei filios, caritas factos esse probat VII 154. Ja, hier findet sogleich eine unmittelbare Deduktion des neuen Lebensprinzipes aus dem religiösen Vorgange statt, indem aus der Sohnesstellung der Sohnesgehorsam abgeleitet wird[1]). Mit der Adoption ist unmittelbar verbunden das jus vitae aeternae. Wie Ap. 96, 75 beide Momente verknüpft: fides autem quia filios Dei facit, facit et coheredes Christi, so geschieht es auch hier: filius nascitur heres VIII 129. Der Antritt dieser Erbschaft fällt natürlich unter die einstige glorificatio. Daher kann in diesem Leben nur von einem idealen Besitze gesprochen werden: heredes vitae aeternae in coelo adscripti VIII 141. So haben die Gläubigen gewissermassen einen Rechtstitel auf das zugesprochene Heil: titulis adoptionis, *υἱοθεσίας* VIII 102, hereditatis VIII 143. Aber dieser Idealbesitz ist anderseits doch wieder real gedacht, sofern das neue religiöse Verhältnis schon ein Stück der kommenden Seligkeit bildet. Die Bestimmung der Ap. 134, 231: haec regeneratio est quasi inchoatio

---

1) In quibus operibus nostram Deo probare debeamus ac possimus obedientiam, ut non solum dicamur, sed et vere simus Dei filii VI 116. Derselbe Gedanke wird dann im loc. de bon. opp. als Hauptsatz zur Begründung der christlichen Sittlichkeit benutzt.

vitae aeterna kehrt hier wieder in den Worten: quae consolatio est initium vitae aeternae VII 157. Im selben Zusammenhange heisst es, dass Hab. 2, 4 nicht nur: justus ex fide vivet, sondern auch: justus ex fide vivit bedeute. Ist auch der faktische Besitz der vita aeterna nur Objekt der christlichen Hoffnung, so gilt doch anderseits: at quisquis fide justificatus est, is habet vitam aeternam VIII 92. Trefflich lassen sich diese verschiedenen Gesichtspunkte durch den Begriff der regeneratio vereinigen: Sofern die regeneratio = justificatio, umfasst sie die *υἱοθεσία*, sofern sie Oberbegriff für justificatio und renovatio ist, schliesst sie den aus der neuen Stellung stammenden Sohnesgehorsam ein; sofern sie endlich als regeneratio futura = glorificatio ist, bringt sie die Realisierung des zugesprochenen Heiles.

Wird die justificatio von diesem Standpunkte einer Adoption der Gerechtfertigten betrachtet, so tritt damit auch der Begriff der reconciliatio in sein volles Recht. Zwar werden justificatio und reconcilatio meistens promiscue gebraucht. Aber reconciliato drückt das durch die göttliche Gnade statuierte Verhältnis mehr subjektiv aus. Reconciliato praesupponit peccatorum remissionem, quia Deus cum nemine in gratiam redit, nisi prius remittantur peccata VIII 268. Reconciliatio schliesst mehr das ein, was von Gerhard sonst wohl unter dem Titel der causa finalis justificationis behandelt wird, nämlich die innerreligiösen Indizien der Rechtfertigung wie Gewissensfrieden, Sündentrost, Gnadengewissheit, aus denen dann die externen Indizien wie Bekenntnisfreudigkeit und Leidensmut hervorgehen. Die Termini zur Bestimmung des Zustandes der reconciliatio sind wesentlich folgende: in gratia Dei esse, justum et dilectum esse, (a) Deo acceptum esse, Deo placatum et placentem esse, accessum ad Deum habere. Das alles ist aber immer nur causa finalis dieses Lebens, während vita, salus et beatitudo aeterna die Signatur des künftigen Lebens bilden VII 315.

Schon äusserlich betrachtet, stellen sich die Gedanken, wie wir sie letzthin für Gerhards Rechtfertigungslehre konstatierten, als Erbe der Reformationslitteratur dar. Wie aber im System der Ap. diese Dinge wie Gewissenstrost u. s. w. nicht eine nebensächliche Folge der Rechtfertigung, sondern die ureigenste Wirkung des Evangeliums bilden, so ist auch bei Gerhard trotz allem Doktrinarismus der warme Ton unverkennbar, mit dem er diese göttlichen Gnadenerweise hervorhebt, so oft er darauf zu sprechen kommt. Seine justificatio forensis ist auch in dieser Beziehung keinesfalls etwa ein Gegenstück zur Rechtfertigungslehre der älteren Symbole. Nun könnte das immerhin eine rein äusserliche Anknüpfung an die überlieferte Terminologie sein, zumal die Bilder von der Adoption und dem titulus hereditatis geläufige Analogien aus dem Rechtsleben sind, die schon durch den biblischen Sprachgebrauch nahegelegt waren. Doch ich gedenke die Verwandtschaft mit den reformatorischen Anschauungen auch in den fundamentalen Elementen seines Systems durch eine kurze Betrachtung seiner Erbsündenlehre zu verifizieren.

Nach reformatorischer Anschauung (vgl. Loofs p. 640 ff.; Eichhorn p. 420 ff., 483 ff.) geht für die Würdigung des erbsündlichen Defektes das Sittliche im Religiösen völlig auf oder wird neben diesem überhaupt nicht recht diskutabel. Wenn nun Troeltsch p. 126[3] meint: „Dass Gerhard überhaupt warmes Verständnis für diese besten Erkenntnisse der Reformatoren hat, tritt sehr oft zu Tage“, so wird dies äusserlich schon dadurch bestätigt, dass er sich in der Schlussdefinition seiner Sündentheorie ausdrücklich auf den Boden von Aug. art. II stellt. Für die zahlreichen Nuancen nun, in denen bei ihm das „sine metu Dei, sine fiducia erga Deum“ wiederkehrt, begnüge ich mich unter Verweisung auf die Hauptstellen IV 309 ff. 325 ff. mit einer summarischen Zusammenstellung: Die allgemein als obliquitas, perversio, aversio u. dergl. bezeichnete Stellung des Sünders

wird näher gekennzeichnet als prava et inordinata conversio ad carnalia et Deo adversa, aversio a Deo, fuga Dei, inimicitia adversus Deum, als Verlust der im Urstande vorhandenen filialis fiducia und des damit verbundenen jus hereditarium, als Unfähigkeit zu timor et dilectio Dei. Aus dem filius Dei ist ein filius irae, ein hostis Dei geworden, der statt fiducia und metus nur dubitatio und diffidentia gegen die göttlichen Heilspläne hegt, dessen Verhalten im contemnere et odisse Deum et ipsius legem, im irasci Deo gipfelt, dessen Lebensideal in einer carnalis securitas, einer fiducia rerum praesentium besteht. Die Quelle aber all' dieser Symptome ist die interior cordis immundities V 155. Wie sehr das gottwidrige Verhalten primäre Quelle der ganzen Korruption ist, lehrt V 13: aversio a Deo distinguitur a conversione ad creaturas, illa enim attenditur ratione termini a quo, haec vero ratione termini ad quem. Das wird weiter durch V 299 bestätigt: Peccati actus non semper includit actualiter ac formaliter Dei odium, causaliter tamen id in se continet, si quidem omne peccatum includit neglectum praeceptorum divinorum. Letztes Motiv der Sünde und der Sündenschuld ist die incredulitas: Malum opus non facit malum ac damnatum, sed sola incredulitas VIII 26; quae nisi adesset, peccata reliqua non damnarent VIII 27. Wie der Glaube Wurzel und Anfang der Bekehrung und Triebkraft der guten Werke ist, so ist der Unglaube Wurzel und Anfang aller Ungerechtigkeit und Quelle aller aktuellen Sünden. Hierhin rechnet endlich die im augustinisch-reformatorischen Sinne vollzogene Schätzung der opera civilia, die um der irreligiösen Persönlichkeit willen, von der sie ausgehen, per accidens wenigstens als Sünden gelten V 197 ff. VIII 7. Quomodo enim purum erit, quod ex impuro fonte profluit? V 199.

Es wird abzuwarten bleiben, ob solche Gedanken, die Gerhards tiefes religiöses Interesse erkennen lassen, stark genug sind, um für die gesamte Konstruktion der

Rechtfertigungs- und Heiligungslehre wirksam zu bleiben. Vorläufig lässt sich nur das daraus folgern, dass die justificatio forensis, auch von den rückwärts gelegenen anthropologischen Prämissen aus betrachtet, als die Herstellung eines realen religiösen Verhältnisses anzusehen ist.

Die entscheidende Umwertung nun des Rechtfertigungsbegriffes der Ap. ist unzweifelhaft in erster Linie in der Verlegung des actus justificationis in das forum coeli zu erblicken. Hat Melanchthon später selbst den Zusatz in foro Dei gebraucht (vgl. Loofs p. 625), während in der Ap. die Gerechterklärung noch ein Hineinsprechen der Gerechtigkeit in das menschliche Herz als in das eigentliche Forum gewesen war, so lässt sich unschwer erkennen, wo die Weiterbildung des „coram Deo“ in das „in foro Dei“ einsetzt. Sie beruht auf dem nämlichen Streben, die justificatio möglichst zu objektivieren, das in der Stelle Ap. 125, 183 ff. überhaupt zur Einführung des Begriffes forenisch Anlass gegeben hatte. Das Bestreben aber nach Objektivierung hat in einer Zeit, wo die Begriffswelt noch verhältnismässig unfertig war, in jener Lokalisierung einen gradeso verhängnisvollen wie begreiflichen Ausdruck gefunden. Was dann Melanchthon mit jenem Zusatze „in foro Dei“ inauguriert hatte, das hat die spätere Dogmatik als festen Bestandteil in die Rechtfertigungslehre aufgenommen. Das Verhängnisvolle dieses Fortschrittes, der also auf den Melanchthonischen Lehrtropus selbst zurückgeht, lag darin, dass man glaubte, mit der Bestimmung der justificatio als eines actus forensis sie nicht hinreichend objektiv sichergestellt zu haben, dass man noch eines Sprunges in das Transcendente zu benötigen vermeinte. Nun wird aber unsere bisher von der justificatio forensis vorgetragene Ansicht hierdurch nicht erschüttert. Denn dass man sich eine objektive Bestimmung der Rechtfertigung verschaffen, dass man sich eine justificatio forensis sehr wohl denken kann, ohne dass darunter ein actus in foro

coeli verstanden zu werden braucht, das lehrt eben die Ap. zur Evidenz. Man hat nachher leider dem Begriff forensisch den Gedanken eines transcendenten Aktes als selbstverständliches Attribut zugeschrieben; und dann ist es ein Unglück gewesen, dass Melanchthon selbst, als er später nach Abfassung der Ap. die justificatio ausdrücklich als actus forensis zu bezeichnen begann, alsbald auch jenes „in foro Dei“ hinzugefügt hat. So konnte die Orthodoxie, als sie den Ausdruck forensisch und damit die Vorstellung von einem transcendenten Vorgange adoptierte, allerdings meinen, im Kampfe gegen alle Gefährdungen der reinen Lehre einen Rechtfertigungsbegriff zu besitzen, der auf das zweitälteste Symbol, also auf die authentische Fixierung der reformatorischen Lehrmeinung, zurückginge. Ist aber bis auf unsere Zeit hin die zweimalige direkte Verwendung des usus forensis in der Ap. so falsch verstanden worden, so braucht es uns um so weniger Wunder zu nehmen, dass man damals geglaubt hat, der Rechtfertigungsbegriff, den man aus Melanchthons späterer Formulierung übernahm, sei wohl derselbe, der in der Ap. unter jenen vereinzelten Wendungen gemeint sei. Deshalb kann L o o f s p. 625 mit Recht sagen: „Weiterhin ist dann dieser Ausdruck justificatio usu forensi wesentlich der Anlass dazu gewesen, dass die justificatio ein actus in foro coeli wurde.“ Anlass ist er sicherlich dazu geworden; aber in seinem ursprünglichen Wesen liegt es durchaus nicht begründet, dass er die spätere Deutung unbedingt hätte präformieren müssen.

So finden wir denn bei Gerhard die Auffassung der justificatio als eines actus in foro coeli vor. Der Widerspruch, dass ein wirksames religiöses Verhältnis des Menschen zu Gott nur dann statuiert werden kann, wenn der betreffende Vorgang im menschlichen Herzen vor sich geht, hingegen unvermittelt in der Luft schweben muss oder nur künstlich wiederhergestellt werden kann, wenn jener Akt in unnahbare Fernen gerückt erscheint,

ist ihm wohl kaum so recht zu Bewusstsein gekommen. Freilich ist zu sagen: so nachdrücklich wie er den usus forensis überhaupt betont hat, thut er dies mit der Verlegung des actus justificationis in das Transcendente nicht. Die Doktrin hiervon ist durchaus nicht systematisch entwickelt, sondern muss mehr aus verstreuten Äusserungen zusammengelesen werden. Gleichwohl durchzieht bei Gerhard die Vorstellung von einem forum divinum den Gang der Heilsgeschichte von den Anfängen der Menschheit her. Schon von den gefallenen Protoplasten heisst es: ad tribunal judicii divini sistuntur ac causa ipsorum discutitur IV 313. Seitdem steht dem forum politicum auf Erden das forum judicii divini gegenüber, wo gleichwie in jenem Prämien und Strafen zur Verteilung kommen V 143. Recht peinlich ist das richterliche Verfahren Gottes daselbst gedacht: coram severo judicii divini examine consistere posse VII 137. Die Prämien, die vorläufig von dort aus verliehen werden, können nur externam hominum non renatorum disciplinam betreffen und sind nur praemia temporalia, da die praemia aeterna nur für die opera renatorum verliehen werden können V 143 f. Bei der justificatio in foro divino kommt es in Ansehung des Verdienstes Christi trotz der Anwendung der ganzen Schärfe des Gesetzes zu einem freisprechenden Urteil. Vor dem forum approbationis bonorum operum gar ist das Verhältnis des Richters zum Angeklagten in das des Vaters zu seinen Kindern verwandelt VIII 16. Die Vermittelung aber zwischen dem transcendenten Gerichtshofe und den Menschen erfolgt durch die ministri evangelii, die den Spruch des judex authenticus in der Verkündigung der Sündenvergebung mitteilen VII 12. Eine unmittelbare Gegenüberstellung von Richter und Angeklagtem im himmlischen Forum kann erst am jüngsten Tage stattfinden [1]). Dass Gerhard sich diese Gerichtsakte im All-

1) Iudicium illud visibile ac publicum coram augustissimo

gemeinen in ziemlich sinnenfälliger Weise vorgestellt hat, lehrt besonders der Ausdruck: theatrum justificationis nostrae coram Deo VI 135. Die Definition von justificatio kann angesichts dieses Thatbestandes nunmehr lauten: Justificationem ubique describi actum forensem et judicialem, in quo homo peccator coram Dei tribunali sistitur et propter Christi satisfactionem, non autem propter suas qualitates atque opera ab accusatione legis absolvitur VII 275, 265 [1]).

Schliesslich wird durch die Translation des Rechtfertigungsaktes in das Jenseits ein zweites Prinzip in die Terminologie hineingetragen. Wenn auch zunächst die effektiven Termini für die eigentliche Rechtfertigungslehre und die deklarativen für die justificatio justi benutzt wurden, so ergibt sich nunmehr, dass für den göttlichen Spruch in foro divino naturgemäss grade die deklarativen Ausdrücke gebraucht werden. Dann erst, wenn es sich um die oben unter der reconciliatio beschriebenen effectus reales ac positivi [2]) dieses Urteilsspruches handelt, kommen die effektiven Termini zur Verwendung. Man kann allenfalls auch sagen, dass Gerhard die deklarativen Begriffe mehr benutzt, um den Gegensatz zum actus physicus der römischen Rechtfertigungslehre zu bezeichnen; dass ihm hingegen die effektiven Termini wieder am Platze sind, um die evan-

---

angelorum et hominum conspectu instituetur — quod visibilis ille judicii processus juxta externa opera interioris et in corde latentis fidei testimonia instituendus sit VIII 47.

1) Wenn Gerhard trotz der Verlegung der justificatio in das forum divinum gelegentlich noch von einer justificatio interna redet, so thut er dies mit Rücksicht auf das Verhältnis zwischen paulinischer und jakobischer Rechtfertigungslehre, sofern nämlich der eigentliche (paulinische) Rechtfertigungsakt im Gegensatze zur (jakobischen) justificatio coram hominibus der äusseren menschlichen Beurteilung entzogen ist. Sachlich vertritt Gerhard nichts Anderes als das, was seine Nachfolger stetig als einen actus extra hominem bezeichnen.

2) Zum Ausdruck vgl. III 161.

gelische Lehre von der imputatio justitiae gegen die höhnischen Angriffe eines Bellarmin (ne vero imputationem justitiae Bellarminus ridere pergat VII 307) als etwas höchst Effektives sicherzustellen. Doch ist der Gegensatz zum Katholizismus nicht ausschlaggebend. Hauptsächlich kommt es immer nur darauf an, dass der zu verwendende Terminus sich als ein im Sinne der hl. Schrift in judizialem Gebrauche befindlicher darstellt. So wird VII 11, 261 das justum constituere (*καταστῆσαι* Rom. 5, 19) einfach aus dem Gegensatze zu dem forensischen condemnare als für den usus forensis passend erklärt. Nie besteht zwischen justum efficere und justum pronuntiare ein prinzipieller Gegensatz. So ist also auch zu der Zeit, wo die Erstarrung der reformatorischen Gedanken im Schematismus beginnt, in der Form eine gewisse Freiheit gewahrt. Nun bringt freilich die Verlegung der justificatio in das Transcendente anderseits sachlich den tiefsten Riss in den organischen Zusammenhang der Heilslehre. Denn es bleibt unverständlich, wie die effectus reales, die doch nur an der persona justificanda erfolgen können, mit jenem Urteilsspruche in foro coeli verbunden gedacht sind. Die Erörterung dieser Schwierigkeit und der sich daraus für die Lehre von Rechtfertigung und Heiligung ergebenden Konsequenzen bleibt unserer zweiten Abhandlung vorbehalten.

Lebenslauf.

Geboren wurde ich, Ludwig Waldemar Radecke, protestantischer Konfession, Sohn des Landgerichtsassistenten Ludwig Albert Radecke und seiner Ehefrau Bertha geb. Hinze, am 5. Januar 1876 zu Blankenburg a. H. im Herzogtum Braunschweig. Als ich das schulpflichtige Alter erreicht hatte, siedelte ich mit meinen Eltern in die Rheinprovinz über. Am Königl. Gymnasium zu Bonn legte ich Ostern 1895 die Reifeprüfung ab, um mich alsdann an der Rheinischen Hochschule dem Studium der germanischen Philologie zu widmen. Aber schon im Laufe des ersten Semesters wandte ich mich dem theologischen Studium zu und betrieb seitdem die philologischen und philosophischen Disziplinen nur noch zur Ergänzung. Als ansässiger Bonner brachte ich daselbst meine sämtlichen Studiensemester zu. Ostern 1899 bestand ich vor dem Königl. Konsistorium zu Koblenz die Prüfung pro licentia concionandi. Darauf widmete ich mich, abermals in Bonn, noch ein Jahr lang dem Studium der Philosophie und der systematischen Theologie. Während dieser Zeit stellte ich auch meine Untersuchungen über Johann Gerhards Rechtfertigungslehre an. Ostern 1900 wurde ich als Mitglied des Königl. Predigerseminars nach Soest i. W. berufen.

Meine akademischen Lehrer waren die Herren Professoren und Dozenten:

Bender, Bergbohm, Bratke, Clemen, Erdmann, Gothein, Grafe, Jacobi, Kamphausen, Koser, Meinhold, Meyer, Neuhaeuser †, Prym, Ritschl, Ritter, Sachsse, Sell, Sieffert, Simons, Wilmanns.

Ihnen allen meinen aufrichtigen Dank! Besonderen Dank aber Herrn Konsistorialrat Professor D. Sieffert für die mannigfache Anregung, die mir von ihm zu meinem Studium überhaupt wie zu meiner Dissertation speziell zu Teil geworden ist!

Thesen.

---

1. Für die vorprofetische Entwicklung der israelitischen Religion ist eine Lokalisierung Jahwes nachweisbar.

2. Die geschichtlichen Angaben in Act 17, 5—9 und I. Thess. 2, 14—16 widersprechen einander nicht.

3. Die Christologie des Kolosserbriefes ist nicht genuin-paulinisch.

4. Der Glaube nach dem Hebräerbriefe ist zwar wesentlich Funktion der Heilsbewahrung, daneben aber auch Funktion der Heilsaneignung.

5. Anselms Versöhnungslehre lässt eine einheitliche Bestimmung der göttlichen Ehre vermissen.

6. Die Gnadenlehre Bernhards von Clairvaux gründet sich ungeachtet ihres evangelischen Charakters grade auf das scholastische Fundament seiner Theologie.

7. Auch der wiedertäuferischen Reformation ist eine positive Bedeutung nicht abzusprechen.

8. Die Definition von „ecclesia“ in der Conf. Aug. ist nicht ausreichend.

9. Der Satz „Hanc fidem imputat Deus pro justitia coram ipso“ in Conf. Aug. IV. ist von der späteren lutherischen Theologie mit der Doktrin von der „imputatio justitiae Christi“ nicht ohne logischen Widerspruch verbunden worden.

10. Bei der Beurteilung des Unterschiedes zwischen lutherischem und reformiertem Protestantismus ist auf

die verschiedenartige Stellung beider Konfessionen zum Gesetze ein Hauptaugenmerk zu richten.

11. Der Begriff Inspiration ist durch den der Berufsbegabung zu ersetzen.

12. Die Anwendung des Ausdruckes „pia fraus“ bei der Beurteilung biblischer Pseudepigraphen ist zu verwerfen.

13. Der Konflikt zwischen dem ethischen Gottesbegriffe und der Annahme physischer Wunder ist für das fromme Selbstbewusstsein durch den Satz zu lösen, dass das Ethische an das Physische als an eine notwendige Operationsbasis gebunden ist.

14. Die Synthesis von Religion und Sittlichkeit ist von der Reichsgottesidee aus zu gewinnen.

15. Die Abschaffung des Zeugeneides ist aus religiös-sittlichen Gründen zu befürworten.

16. Die gesicherten Ergebnisse wissenschaftlicher Bibelforschung sind den Gemeinden in Vorträgen und Bibelstunden zugänglich zu machen.



Radecke, Waldemar
Der Rechtfertigungsbegriff. 309832

